

# BAMSI BEYREK VE BEY BÖYREK ANLATILARINDA ARKETİPİK İMGELER

## The Archetypal Images in Bamsı Beyrek and Bey Böyrek Narratives

Tuba SALTİK ÖZKAN\*

### ÖZ

Görünürde farklı pek çok anlatıyı birbirine yaklaştıran kesişme noktaları vardır. Bu çalışmada da anlatılarda sürekli tekrar eden imgeler olarak ele alınan arketipler, onların birbirine benzediği ve kesiştiği ortak unsurlar olarak değerlendirilmiştir. C.G. Jung arketipi ruhun kalıtımla geçen bir parçası olarak tanımlarken, M. Eliade bunu her yersel edimin bir göksel modele dayandığı düşüncesiyle açıklar. Arketip buradaki kullanımıyla anlatılarda tekrar eden ve en eski deneyimlerin izlerini taşıyan figürler olarak düşünülmüştür. Çalışmada Dede Korkut anlatılarından “Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu” ve bu anlatının Anadolu’da yaygın olarak anlatılan varyantlarından Bey Böyrek anlatısındaki tekrar eden imgeler tesbit edilip arketipik yapıları bağlamında yorumlanacaktır. Söz konusu anlatılarda yer alan “doğüstü yardımcı”, “haberci:geyik”, “olağanüstü doğum”, “yeniden doğuş” imgeleri farklı tarihsel süreçlere ve coğrafyalara ait metinlerdeki paralelleri ile birlikte okunarak bir benzerlik ilişkisi kurulacaktır. Burada temel iki anlatı dışında tekrar eden imgeleri barındıran diğer anlatılar, Orta Asya Türk mitolojisi, Yunan mitolojisi, Türk İslam mitolojisi gibi kaynaklardan alınmıştır. Yapılan karşılaştırmalar sonucunda anlatıların aralarındaki benzerlikler C.G. Jung’ın toplumsal bilinçdışı kavramı çerçevesinde değerlendirilecektir.

### Anahtar Kelimeler

Halk anlatıları, arketip, benzerlik, toplumsal bilinçdışı

### ABSTRACT

This paper analyses the archetypes which are considered as a repetitive images in narratives. At first, “Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu” in Dede Korkut Book and Bey Böyrek which is one of the well known variant of Beyrek narratives in Anatolia have been chosen and interpreted within the context of archetypal theory of C. G. Jung and Mircea Eliade. Then, the “supernatural helper”, “deer as: messenger”, “birth of the hero” and “rebirth” archetypes in Beyrek narratives will be determined. Besides, the similarities will be examined in the variants from different historical periods and geographies. Thus with the comparison of the archetypes in variants will be related with Jung’s popular notion “collective unconscious”.

### Key Words

Folk Narratives, archetype, similarity, collective unconscious

Halk anlatıları üzerine yapılan pek çok çalışmanın odağında, görünürde birbirinden farklı birçok anlatının aslında yapılarını düzenleyen belirli yasalar temelinde benzer ve aynı olduğunu vurgulama eğilimi vardır. Bu noktada öne çıkan analiz yöntemlerinde, motif, epik yasalar, kahramanın biyografisi, işlev ve işlevçiler, ikili karşıtlıklar, kahramanın yolculuğu, ekseninde bu benzerlik ve aynılık görünür kılınmaya çalışılır.

Bu çalışmada ise “Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu” örneğinden hareketle halk anlatılarını birbirine yaklaştıran *tekrar eden imgelerin* izi sürülecektir. Carl Gustav Jung, rüyalarda

ve halk anlatılarında bu tekrar eden imgeler için *arketip* terimini kullanır. Arketip (archetype)’in eski Yunancadaki kelime karşılığı “ilk biçim”dir. (Gürol 197) Jung, bilinçaltı ruhta var olan ve benzer mit ve mit öğelerini üreten arketiplerin (ilksel imgeler) kaynağını, insanlığın sürekli tekrarlanan yaşantılarının birikimi olarak açıklar ve bu imgeleri “toplumsal bilinçdışı” kavramıyla ilişkilendirir (145). Toplumsal bilinçdışı, bilinçaltının yalnızca egoya ait olmayıp, tarihsel ve kültürel ortak geçmişle yüklü ve kalıtsal olarak devralınan, arketiplerle beslenen bir zihinsel sürece işaret eder (Antropoloji Sözlüğü: 483). Arketip,

\* Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Araştırma Görevlisi tubasaltik@gazi.edu.tr

ruhun kalıtımla geçen bir parçasına benzer ve önceden bilinçdışında var olan bir kalıp olarak her zaman her yerde kendiliğinden oluşur (403).

Arketip kavramına, Eliade *Ebedî Dönüş Mitosu* adlı eserinde, Jung'ın tanımından farklı yaklaşmıştır. Eliade, yeryüzündeki her edimin bir göksel arketipi olduğunu söyler (31). Ona göre yeryüzündeki toplumsal uygulamalar ve ritüeller de ilahî bir modelin tekrarından ibarettir.

Görüldüğü gibi Jung, arketipleri ruhun kalıtımla geçen bir parçasına benzeterek insan psikolojisi ile ilişkilendirirken, Eliade, yeryüzünde taklit edilen göksel ve ilahî modeller olarak tanımlar. Ancak her iki görüş de, arketiplerin bir *ilk model*den hareketle sürekli tekrar edilen uygulamalar, motifler, insan davranışları olduklarında birleşir. Bu durumda, toplumsal bilinçdışının ürünü, ya da göksel modelin taklidi olarak sürekli tekrar eden imgelerin, halk anlatılarındaki benzerlikleri açıklamak için bir analiz yöntemi olarak kullanılabilirliği ortadadır.

Bu tekrar eden imgeler dünyasının, “Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyı” adlı Dede Korkut anlatısı ve onun Anadolu varyantları olan Bey Böyrek anlatılarında (Ekici, 1995) izlerinin sürüldüğü bu çalışmada, *doğaüstü yardımcı, haberci, olağanüstü doğum, yeniden doğuş* arketipleri örneklendirilecektir. Çalışmada, Joseph Campbell'ın *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı eserinde, halk anlatılarının öykü yapısını, erginlenme ayınlarının ayrılma-erginlenme-dönüş (41) formülü ile açıkladığı terminolojiden de yararlanılacaktır. Campbell'da çalışmada halk anlatılarının benzerliğini, onların erginlenme ayınlarını model alması ve toplumsal bilinçdışında taşınan imgeleri barındırmaları ile açıklar. Bu çalışmada ise, tekrarlanan imgelerin coğrafi genişlik ve tarihî derinlikte ele alınan halk anlatılarındaki benzerle-

rine yer verilirken, bir urform arayışından çok, folklor malzemelerinin aslında derin katmanlardan oluşan sembollerle dolu yapısı vurgulanmaya çalışılacaktır.

### **Doğaüstü Yardımcı**

Halk anlatılarında kahramanın başı ne zaman dara düşse ya da macera yeni bir sürece girecek olsa bu durumu kolaylaştıran insan ya da hayvan görünümlü bir figür aksiyona katılır. Bu figür, neredeyse halk anlatılarında en sık tekrar edilen motif durumundadır. Campbell bunu *doğaüstü yardımcı* olarak adlandırır ve maceracıya (anlatı kahramanı), aşacağı engeller ve zorluklar için tılsımlar sağlayan koruyucu bir güç olarak (genellikle ufak tefek yaşlı bir kadın ya da adam) tasvir eder (84). Kaderin iyi kalpli koruyucu gücünü temsil eden ve sıklıkla eril olarak karşımıza çıkan bu figür, Jung tarafından, düşlerde yaşlı adam olarak görüldüğü kadar masallarda da görünen kahramanın sağlam bir düşünce ya da parlak bir fikir sayesinde kurtulacağı umutsuz durumda öğüt veren yaşlı adam kılığında ortaya çıkan *ruh* olarak tanımlanır (Dört Arketip, 87). Zor görevleri yerine getirmesinde kahramana yardım eden işlevci eğer canlı bir varlık ise V. Propp tarafından *büyülü yardımcı* olarak adlandırılır (105-109). Kahraman dara düştüğünde ya bir hayvan dile gelip yol gösterir, ya bir yaşlı kadın/erkek ortaya çıkarak büyüleyici nesneler ya da derdine derman olacak bir bilgi vererek onu macerasında yeni bir sürece taşır.

Dede Korkut Kitabı'nın önsözünde, Dede Korkut'un toplumsal hayattaki yeri ve fonksiyonu, Oğuz kavminin her müşkülünü halleden, her işte danışılan bir bilge kişi olarak tanımlanır (Tezcan vd: 29). Bu nitelikler, eski Türk inanç sisteminde, Tanrı ve ruhlarla toplum arasındaki iletişimi sağlayan, hastalıkları sağaltan ve kopuz eşliğinde dörtlükler söyleyen din adamı Şamanları hatırlatmaktadır.

Bamsı Beyrek anlatısında Beyrek'in

ad alması sırasında anlatıya Dede Korkut girer ve Pay Püre Big ve Oğuz beylerinin arasında Beyrek'in adını koyar ardından da "adını ben verdim yaşını Allah versin sözleriyle" kendi kutsiyetini pekiştirir. Jean Poul Roux anlatıda kan dökmeyi gerektiren ad almayı, erginlenmenin bir aşaması kabul eder. (229) Anlatıda kahramana ad vererek bu dönüşümün başlamasını sağlayan *büyüülü yardımcı, ruh* ya da bu çalışmada tercih edilen adıyla *doğüstü yardımcı* (Campbell: 84) Dede Korkut şahsında temsil edilir.

Anlatının ilerleyen bölümlerinde Banı Çiçek, beşik kertmesi Beyrek'i şart koştuğu yarışmalarda başarılı olduktan sonra kabul eder. Fakat sırada kızı geleneklere göre istemek vardır. İstemeye kimin gideceği konusu Bay Büre ve Oğuz beylerini kara kara düşündürür. En sonunda Dede Korkut'un istemesine karar verilir. Bu karar üzerine Dede Korkut şöyle söyler: "Yarenler çünkü meni gönderürsüz, bilürsüz kim Delü Karçar kız kardaşını dileyeni öldürür." (Tezcan 74) Burada Dede Korkut'un *Doğüstü Yardımcı* olduğunun anlatı kişilerin de kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kahramanı içinde bulunduğu durumdan kurtaracak sağlam bir düşünce, parlak bir fikre ihtiyaç vardır ve yine Dede Korkut anlatıya girer.

Dede Korkut kızı istemeye gittiğinde, Banı Çiçek'in erkek kardeşi Delü Karçar, aygırına binip onu kovalar uzun süren kovalamanın ardından yetişir. Delü Karçar kılıcını eline alır, tam indirecekken Dede Korkut: "Çalarısın elün kurısın" der ve "Hak Te'alanun emri ile Delü Karçar'ın eli yokaruda asılı" kalır. "Zira Dede Korkut velayet issi idi dilegi kabul oldı." (Tezcan 75) sözleri ile Dede Korkut'un ilahi bir gücü temsil ettiği tekrar hatırlatılır. Halk anlatılarındaki ruh arketipi ya da buradaki kullanımıyla doğüstü yardımcının Tanrı ile ilişkisi Jung tarafından da net bir şekilde ifade edilir (94).

Delü Karçar tövbe edip kız kardeşini Beyrek'e vereceğini söyler, bunun üzerine Dede Korkut tekrar dua eder ve Delü Karçar'ın eli eski haline döner. Fakat Delü Karçar, kız kardeşini vermek için yerine getirilmesi zor bazı şartlar öne sürer, Dede Korkut istenilenleri temin eder, teslim ederken de Delü Karçar'a iyi bir ders verir. Sonunda Delü Karçar, Dede Korkut'tan medet diler ve kız kardeşinin Beyrek ile evlenmesine izin verir.

Burada da Dede Korkut, Tanrıdan beklenen yardımın kişileştirilmesidir. Jung, bu düşüncesini destekleyen şu örneği verir:

"Bir Balkan masalında yaşlı bir adam, çocuğu olmayan çariceye sihirli bir elma verir, çarice elmayı yiyince hamile kalır ve bir oğlan doğurur. Yaşlı adamın baştaki koşulu oğlanın vaftiz babası olmaktır. Fakat oğlan bütün çocukları döven çobanların hayvanlarını öldüren kötü bir çocuktur. On yıl boyunca bir ismi olmaz sonra yaşlı adam çıkagelir, oğlanın bacağına bir bıçak saplar ve ona "bıçak prensi" adını verir." (97)

Jung'ın verdiği bu örneğin olağanüstü doğum ve ad verme epizotları yönünden Bamsı Beyrek ve Bey Böyreğ anlatılarıyla benzerliği özellikle de *olağanüstü yardımcı* figürü ekseninde düşünüldüğünde önem kazanır. Bey Böyreğ anlatılarının Acyurt ve Yozgat varyantında, çocuksuz bir padişah bu duruma fazlasıyla üzülürken bir gün veziriyle dolaşmaya çıkar. Dinlenmek için durdukları yeşillik bir su kenarında birden yanlarında beliren derviş, padişahın derdinin ne olduğunu bilir ve ona çare olması için akşam hanımıyla birlikte yemek üzere bir elma verir. Çocuk olunca da ad vermek için geleceğini söyler ve kaybolur. (Elçin,1965; Kaya,1975)

Acyurt varyantında, Bey Böyreğ'in kaçarak vardığı yerde karşısına bir yaşlı kadın çıkar onu evine alır, yedirir, konuk

eder ardından da Bey Böyreğ'e Akkavak kızının ne kadar tehlikeli olduğunu anlatır. (Kaya 24-16) Tüm bunlara rağmen Bey Böyreğ Akkavak Kızı'ndan vazgeçmez. Bunun üzerine yaşlı kadın, Bey Böyreğ'e Akkavak Kızı'nın sınavlarından geçebilmesi için yol gösterir. Bey Böyreğ kadının öğütlediği gibi "Yâ Allah Yâ Bismillâh derviş baba sen imdadıma yetiş" der. (Kaya 24-16) Bey Böyreğ de yaşlı kadının söylediklerini yapar. Burada Bey Böyreğ'e yardım eden yaşlı kadın, Derviş Baba'nın *doğüstü yardımı* ile bunu başarır. Derviş Baba, kahramanın anne rahmine düşmesinde, ad almasında birdenbire nasıl ortaya çıkıp sorunu giderip kaybolduysa, kahramanın dönüşümünü sağlayacak en önemli karşılaşmada da onun yardımına ihtiyaç duyulmuştur. Burada derviş ve yaşlı kadın, toplumsal bilinç dışında yer etmiş olan tanrısal bir yardımın kişileşmesinden başka bir şey değildir. En eski çağlardan beri insan yaşamını biçimlendiren, kendisinden üstün bir gücün varlığı düşüncesidir. Anlam veremedikleri olaylar karşısındaki kaygı ve korkularından kurtulmak için gerçekleştirdikleri tapınmalar böyle bir inancın sonucudur. Bu nedenle korku ve kaygıları hafifleten, zor zamanlarda yardım istenen bir "tanrı" figürü toplumsal bilinç dışında var olan ve sürekli aktarılan en eski imgelerden biri olarak düşünülebilir.

Türk kültürünün bilinen en eski metinlerine bakıldığında da böyle bir tanrısal yardımcı figürü belirgin bir şekilde görünür. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi II* adlı eserinde, mit ve masal metinlerinde çocuklara ad veren, düşkünlere yardım eden aksakallı kocalardan söz eder. Bu ak sakallı kocalar ve Boz Atlı Yol İyesi, insan biçiminde tasvir edilmelerine karşın gökten inmek, birden görünüp kaybolmak gibi olağanüstü özelliklere sahiptir.(90)

Türk İslam kültürüne gelindiğinde, darda kalanlara yardım eden dilekleri

yerine getiren tanrısal figürün yeni bir formu ile karşılaşılır. Fonksiyonu aynı olan "Hızır" adlı bu figür, İslam mitolojisinde yeniden üretilen bir olağanüstü yardımcıdır. Öcal Oğuz, eski Türk dininde yer alan Boz Atlı Yol İyesi (sahibi)'nin, Türkler'in İslamiyeti kabulünden sonra buna çok yakın bir anlam ve görev üstlenmiş olan Hızır'a dönüştüğünü belirtir ve günümüzde de kullanılan "Boz Atlı Hızır" ifadesinin bu dönüşümü yansıttığını (82) vurgular.

Kur'anı Kerim'de Hızır, Hz. Musa'ya kılavuzluk eden, öğütler veren esrarengiz şahsiyet olarak geçerken, Ahmet Yaşar Ocak, Hızır'ın tasavvufi yorumda da geniş bir yere sahip olduğundan söz eder. Ocak, Hızır'ın halk inançlarındaki, zor durumlarda yardımcı olma, iyilikleri mükâfatlandırıp kötülükleri cezalandırma, bolluğa kavuşturma savaşlarda yardım etme fonksiyonlarına da değinir (109-118).

Doğüstü yardımcının tanrısal bir figür olduğu düşüncesi, Jung tarafından Kur'an'ın birinci çoğul şahıs olarak konuşan Allah ile Hızır arasında kesin bir ayırım yapmaması ile desteklenir ve bu da Hızır'ın Allah'ın simgeleştirilmesi, "insan halinde tecelli etmesi" olarak yorumlanır (208). Bu çalışmada, Hızır ve İlyas, Hızır ve Zülkarneyn ile ilgili kıssalar Yunan mitolojisindeki "Dioscurilerle karşılaştırılır. Zeus'un ikiz oğulları olan Dioscuriler, doğar doğmaz bir yarımadaya bırakılmıştır, fırtınalı günlerde denizcilerin yardımına koşan fırtınayı dindiren bu ikiz kardeşler savaşlarda da kurtarıcı bir işleve sahiptir ve her ikisi de atlı olarak tasvir edilmiştir (Bayladı 153).

Yunan mitolojisindeki Dioscuriler; Türk Mitolojisindeki Ak Sakallı kocalar ve Boz Atlı Yol İyesi; İslamî kaynaklı Hızır Nebi inancı anlatılarda sıklıkla karşılaşılan, kahramana dara düştüğünde bazen değerli bir bilgi, bazen de sihirli nesneler vererek yardım eden yaşlı ka-

dın ya da yaşlı adam biçiminde temsil edilen tanrısal gücün mitik formları, arketipleri olarak düşünülmelidir. Bu figürler anlatıda biçimsel olarak birbirinden farklı gibi görünmekle birlikte hem anlatıdaki fonksiyonları hem de gönderme yaptıkları inanç kodları bakımından analiz edildiklerinde aynı oldukları tespit edilir. Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek anlatıları özelinde düşünmek gerekirse, anlatıların konumlandırıldığı tarihsel süreç itibarıyla Şamanik inanç imgeleri de barındıran “Boz Atlı Yol İyesi” ve “Hızır Nebi” inançlarının metinlerdeki tezahürü olarak Dede Korkut’u, Derviş’i ve Yaşlı Kadın’ı görmekteyiz. Hatta günümüzde de bu inancın ve tanrısal yardım beklentisinin “kul sıkışmayınca Hızır yetişmez”, “Hızır gibi yetişmek” şeklinde kalıp ifadeler yoluyla toplumsal bilinç dışı vasıtasıyla sürdürüldüğünü görmekteyiz.

Anlatılarda, olağanüstü yardımının hayvan formunda görüldüğü de olur. Jung, insanlar gibi davranıp konuşan yeri geldiğinde onlardan zeki olan bu hayvanlara *yardımcı hayvanlar* der ve ruh arketipinin bu hayvanlar aracılığıyla ifade edildiğini ekler (99-100) Bamsı Beyrek anlatısında kahramanın atı oldukça önemli bir konuma sahiptir. Beyrek’in deniz kulunu boz aygırı babasının hediyesidir. Anlatıda konuşma, sihir yapma gibi bir özelliği yoktur. Ancak Beyrek kaledeki esaretinden kurtulduğunda atına şöyle seslenir: “İki koşa kartaşa benzer senün kulacığın, eri muradına yetürür senün arhacığın, at demezem sana kardaş derem, kardaşımdan yeğ, başuma iş geldi yoldaş derem, yoldaşımdan yeğ.” (Tezcan vd. 82)

Görüldüğü gibi Beyrek atını kardeşten de, yoldaştan da üstün tutmakta başına iş gelince ondan yardım dilemektedir. Türk halk anlatılarında, kahramanın atının üstün özelliklere sahip olması çok yaygın bir motiftir. Orta Asya Türk destanlarında at, ölen sahibini diriltir-

ken, Bey Böyrek anlatılarının Acıyurt ve Yozgat rivayetlerinde, Bey Böyrek’i üvey annesinin tuzaklarından korur, ölümden kurtarır, ona yol gösterir ve büyü yapar. (Elçin, 1965; Kaya, 1975).

Anlatıların sonunda erginlenmiş olarak maceradan dönecek olan kahramanın macerasını binek hayvanı olan atıyla sürdürmesi, Şamanik inanç sistemi ve İslam mitolojisindeki göğe yükselmeyle ilişkilendirilebilir. Mircea Eliade, Şaman’ı dünyanın merkezine taşıyan veya havada uçmasını sağlayan simgesel anlamlarla yüklü bir davuldan söz eder (199). Burada davul şamanı taşıyan binek hayvanını simgeler. Bahaeddin Ögel, Şamanın göğe çıktığı Pura adlı bir at ruhundan söz eder ve bunu İslam inancında Hz. Muhammed’i göğe yükselten Burak adlı ata benzetir (164). Anlatı kahramanı, macerasının sonunda Jung’ın ifadesiyle psikolojik açıdan tanrılaşma süreci denilen bir dönüşüme uğrayarak yeniden doğmaktadır (210). Anlatıyı bir erginlenme öyküsü olarak okuduğumuzda anlatı kahramanını, bu tanrılaşma ve dönüşüm sürecine taşıyan üstün özellikleri olan “kardeşinden yeğ” atı da, Şamanik inanç sistemi ve İslam mitolojisindeki örneklerle aynı düzlemde okunabilir. Bütünlüklü bakıldığında hayvan ya da insan formunda olsun, *doğüstü yardımcı* toplumsal bilinç dışı ile geçmişten getirilen dinî ve kültürel kodların bir parçasıdır.

### **Haberci: Geyik**

Kahramanı macerasında başka bir boyuta taşıyan, onu dönüştürecek aksiyonu başlatan işaret Campbell tarafından *maceraya çağrı* olarak okunmuş ve bunun figürlerine de *haberci* denmiştir (65) Beyrek ad aldıktan sonra Oğuz beyleri ile çıktığı avda bir geyik görür ve peşine düşer. Campbell’in ifadesiyle beklenmedik bir dünyayı ortaya çıkartacak olan ve kendisini erginlenme macerasına sürükleyen bu figür, harekete geçen güçlerin bir ilk dışavurumu olarak sanki



bir mucizeymiş gibi beliren *haberci* figürüdür (Saltık Özkan, 2009:28,Campell,2000:65'ten).

Geyik, halk anlatılarında benzer işlevi ile çok sık tekrar edilen bir figür olduğundan, bu anlatıda da rastgele yer alan bir figür olamayacağını ve onun tarihsel bir derinliğe sahip inançlardan beslenen arketipik bir figürün kalıntısı olduğu düşünülmelidir.

Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları* adlı eserinde, geyiğin Türk mitolojisinin, kökleri mezolitik devre kadar inen en eski simgelerinden biri ve Şaman törenlerinde suretine bürünülen hayvan-ata ya da ruhlardan olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Olasılıkla çok erken devirlerde totem sayılmış olan geyiğin bu özelliği Pazırık kurganlarından birinden çıkartılmış atların başında geyik maskalarının bulunuşundan da anlaşılmaktadır” (142). Bahaeddin Ögel de şimdiye kadar Orta Asya ve Sibirya’da en eski hayvan ataları temsil eden başlıca üç tip elbise bulunduğunu bunların, geyik, kuş ve ayı elbiseleri olduğunu aktarır (37).

Görüldüğü üzere geyik şaman törenlerinde suretine girilen bir ata-ruh ve olasılıkla bir totem sayılması nedeniyle tanrısallığı olan bir hayvandır. Türk Halk anlatılarında avcılar peşine düşürür ve onları maceraya sürükler, bir görünüp bir kaybolur. Ögel’den özetlenen bir Güney Sibirya masalında: Bir avcı avlanırken karşısına bir geyik çıkar, avcı geyiğin peşine düşer. Geyik bakırdan yapılmış bir dağda açılan bir delikten içeri girer, avcı da peşinden gider. Geyik kaybolur ve avcının karşısına yedi tanrı çıkar (24).

Ögel’in çalışmasında yer alan bir masal da şöyledir: Göktürklerin atalarından birisi sık sık bir mağaraya girip orada bir dişi deniz tanrısı ile sevişirmiş. Günün birinde bu Göktürk reisi bir süre avında askerinin öldürdüğü bir ak geyiğin mağaradaki sevgilisi olduğunu anla-

mış ve onu öldüren askeri cezalandırmış (569). Benzer bir metin de Avrupa Hunlarının İskit ülkesini alışları ile ilgilidir. Hun avcılar bir süre avında karşılına çıkan bir dişi geyiğin peşine takılarak büyük bir bataklığı geçmiştir. Hun avcılar İskitlerin memleketine vardığında, geyik birden ortadan kaybolmuş (Ögel 578). Ögel, Anadolu masallarındaki Ala Geyiğin, Kaf Dağında oturan Tepegöz’ün kızı olduğunu belirtir. Ala Geyik, avcılar peşinden çekerek Kaf Dağına götürüp onlara kötülük eder (25). Anadolu’da halen “Ala Geyik” türküsüne bağlı olarak anlatılan efsane bunun bir kalıntısıdır.

Türk mitolojisinde dişi geyik figürü, ergenlik çağına gelip ava çıkan erkek kahramanı adeta büyüler ve peşine düşürür. Geyiğin ardından giden erkek kahraman, ya kendisine erginleyici aşkı verecek olan bir dişi figürle karşılaşır, ya da yine bir ruhsal dönüşüme neden olacak maceraya başlar. Geyiğin kahramanı erginleyici bölgeye sürüklemesi, onun tanrısal bir ruhun tezahürü olduğunu düşündürür. Anlatılarda da bu durum çok açıktır.

Çoruhlu, geyiğin birçok anlamının simgesel olarak Müslüman Türklerde devam ettiğini ve özellikle tarikatlarla ilgili menkıbelerde geyiğin sıklıkla yer aldığını söyler ve geyik biçimine giren Geyikli Baba örneğini verir (143-144).

Menkıbelerde Müslüman dervişlerin sıklıkla geyik donuna girmesi ile Şamanın geyik elbisesi giymesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Bu konudaki en yaygın örneklerden birisi Kaygusuz Abdal ile ilgili menkıbedir ve Abdal Musâ’nın geyik donuna girerek Kaygusuz Abdal’ı dergahına sürüklemesi anlatılır (Güzel 43-44).

Ögel’den özetlenecek bir menkıbe de Anadolu’da okunan Muhammediyelerle ilgilidir. Muhammed Hanefi önüne çıkan bir geyiği kovalar. Geyik bir mağaradan içeri girer ve genç de onu takip eder. Mağaradan geçtikten sonra büyük

bir düzlüğe çıkılır ve cennet gibi bahçelerde Mine-Hatun'a rastlar (103).

Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* adlı eserinde *Şekil (Don) Değiştirme (Metamorfoz)* başlığı altında geyik donuna girmeyi konu alan menkıbeleri inceler. Ocak, bazı Hristiyan azizlerine de Müslüman velilerinkine benzer menkıbelerin izafe edildiğini söyler ve bir örnek verir (209). Birçok aziz menkıbesinin Türklerin Anadolu'ya gelmesinden sonra ortaya çıktığı düşüncesinde olan Ocak, Müslüman ve Hristiyan menkıbelerindeki geyik şekline girme motifinin temelinde Şamanik kültürü görme düşüncesine karşı çıkarak, bu menkıbelerin kaynağı olarak Buda anlatılarını işaret eder ve Buda'nın ceylan kılığına girdiği bir anlatı örneği verir (211).

Anlatılarda geyiğin, kahramanı dönüştürücü bölgeye sürükleyen bir figür olarak yer alması, dervişlerin geyik donuna girmesi ve Şaman'ın geyik kemikleri ve tüylerinden yapılan kutsal elbiseleri giyerek insani hayatın dışına çıkması, Buda'nın geyik şekline girmesi, geyiğin tanrısal bir sembol olarak düşünüldüğüne işaret eder. Sınırlı örneklerine yer verilen anlatılarda, geyiğin hep aynı çağırışı yapması bu figürün eski inançlarla beslenen bir sembol olduğunu düşündürür. Bu noktada Çoruhlu'nun geyiğin çok eski dönemlere ait bir totem oluşuna dair tespitleri önem kazanır. Gündelik hayatta ve kutsal eylemlerde önemli bir yeri olan geyik zaman içinde kültürel değişimlerle birlikte bu fonksiyonunu yitirse de anlatılarda gizemli bir imge olarak varlığını sürdürür. Tam da bu nokta da arketiplerin ruhun kalıtımla geçen bir parçasına benzeyen ve önceden bilinç dışında var olan bir kalıp olarak her zaman her yerde kendiliğinden oluşan (Analitik Psikoloji 403) imgeler olduğu görüşü hatırlanmalıdır.

### **Olağanüstü Doğum**

Halk anlatılarındaki yaygın mo-

tiflerden biri de, kahramanın dünyaya gelişi ile ilgili olandır. Lord Raglan, kahramanın anne rahmine düşüşteki olağanüstü şartları, onun Tanrı'nın oğlu olması düşüncesine indirger ve bu motifin de geleneksel kahraman kalıbının bir parçası olduğunu öne sürer (277). Kuşkusuz anlatılarda, kahramanın anne rahmine düşüş şartlarındaki olağanüstülük, toplumun inanç yapısına uygun bir biçimde sunulur. Raglan'ın çalışmasında özellikle Ortadoğu ve Yunan mitolojisinden örneklerin yer alması bu düşüncüyü açıklar. Tanrının oğlu düşüncesi de bu kültürlerde dinsel kodlarla örtüşen, içselleştirilmiş bir olgudur.

Türk halk anlatılarına bakıldığında, olağanüstü doğum motifinin yerel kültür ve inançlar tarafından biçimlendirilmiş olarak benzer biçimlerde sık sık tekrarlandığı görülür. Bu anlatılarda gebe kalma şartlarını belirleyen, İslam inancı ve İslam öncesi Türk inançlarıdır. Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek anlatılarında kahramanın doğumu ile ilgili olağanüstü şartları yorumlayabilmek için, öncelikle İslam öncesi Türk mitolojisinde yer alan benzerlerini görmek yararlı olacaktır.

Bahaeddin Ögel, *Türk mitolojisi II* adlı çalışmasında, Cengiz Han'ın atalarından Alan Kova Kadın'ın, gece çadırda yatarken bacadan giren ve köpeğe benzeyen bir ışığın karnını okşamasından sonra gebe kalmasını anlatan bir efsaneye yer verir (201). Roux, ışığın çoğu kez bir hayvan şeklinde ortaya çıktığına ya da onunla özdeşleştiğine dikkati çekerek, hayvan veya onun yokluğunda, bitki aracılığı olmadan meydana gelen mucizevi doğumlara hiç yer olmadığını söyler (186). Ögel'in çalışmasının I. cildinde yer verilen Altay efsanesinde de, savaş sonrasında yiyecek arayan kimsesiz bir kızın gökten yağmurla birlikte düşen bir dolu tanesinin içindeki iki buğday tanesini yiyerek gebe kalması anlatılmaktadır (56). Roux içinde tohumlar olan suya dinler tarihinde büyük önem verildiğini

suynun eril rol üstlendiğini ve bu biçimde gebe kalmanın doğması beklenen büyük insana işaret ettiğini söyler (181). Kahramanın annesinin bir erkek söz konusu olmadan gebe kalması tanrısal baba ve kutsal kahraman düşüncesine işaret etmektedir. Ne varki halk anlatılarında kahraman, anne rahmine düşüş şartları ve tanrısal yardımlardan yararlanma biçimleri ile doğaüstüne ve tanrıya diğer kişilerden daha yakındır ve macera boyunca da onlarla ilişki içindedir.

Dede Korkut anlatılarında çocuk-suzluk sorununa aç doyurarak, yoksul giydirek, el açıp dua ederek çözüm aranır. Burada aç doyurmak için verilen ziyafetler, Roux tarafından Er Töştük ve Manas destanlarındaki benzerleri gibi “döllenme bayramı” olarak tanımlanır (179). Bununla birlikte bugün de canlılığını koruyan, bir dileğin kabul olması için ya da olması halinde kesilen “adak kurbanı” ya da benzer bir “adak” konusunda olduğu gibi burada da tanrı ile bir alış-veriş ilişkisi söz konusudur. Bamsı Beyrek anlatısında ise, Bay Büre Bey bir erkek evlat sahibi olamadığı için üzüntüsünü gizleyemeyerek ağlar. Bunun üzerine Oğuz Beyleri, onun bir erkek çocuk sahibi olması için el açıp dua ederler ve böylece Bamsı Beyrek dünyaya gelir.

Bey Böyreğ anlatılarında kahramanın anne rahmine düşmesi, bir dervişin verdiği elmayı anne ve babanın yemesi üzerine olur. Elmanın kabuklarının ata yedirilmesi ve atın da kahramanla aynı gün bir tay doğurması anlatılarda sıklıkla tekrar edilir. Roux bu durumu, toplumsal hayatın bir sonucu olarak, hayvanlar gibi ve onlarla aynı zamanda hareket etme zorunluluğu olarak açıklar ve hayvanların doğurganlığının kadınların doğurganlığına yol açtığını belirtir (179).

Roux, Türklerde görülen, kadında döllenmenin bazı yemeklerin yenmesiyle ilişkisinden ve bu durumda da etkin meyve olarak elmadan söz eder (179).

Olağanüstü gebelikte elma ile ilgili motiflerin yaygınlığına örnek olarak, Manas destanında Cakıp Han’ın erkek çocuk doğuramayan karısı Çırçı’yı elmalı yerde yuvarlanmaya göndermesi verilebilir. (Yıldız 537) Bu durum Kazaklarda kısır kadınların gebe kalmak için bir elma ağacının dibinde yerde yuvarlanmaları, Türkiye’de de kadınların geceyi bir ağacın dibinde geçirip yaşlı bir adamın onları ziyaret etmesini düşlemeleri şeklindedir. (181)

Dolu tanesinin içindeki buğday, köpek şeklindeki bir ışık huzmesi, bir erkek kurt, dervişin verdiği bir elma anlatılarda tekrar edilen gebe kalma formlarındandır ve tanrısal bir yardımın işaretleri olduğu çok açıktır. Bu şartlarda anne rahmine düşen çocuğun ileride büyük bir kahraman ve önemli bir kişi olması da anlatıların başka bir ortak yönüdür. Anne rahmine düşmesinde etkin olan tanrısal güç, çocuğun ileride bir kahraman olması için de yaşam boyu onu kutsamış gibidir.

Benzer inanma ve pratiklerin farklı dinsel ve kültürel çevrelerdeki örnekleri artırılabilir. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* adlı eserinde, anlatılardaki bu benzerliğe değinen Ahmet Yaşar Ocak, Bektaşilikteki *nefes evladı* ya da *nefes oğlu* kavramını İslami inanıştaki Hz. İsa’nın dünyaya geliş olayına dayandırır. Bu inanışa göre Allah’ın emriyle Cibrail Aleyhisselam, bir erkek çocuk dünyaya getireceğini söyleyerek Hz. Meryem’e üflemiş ve hamile kalmasına sebep olmuştur. Bektaşilik ve Kızılbaşlık’ta bir velinin nazarıyla veya onun kullandığı sudan içmekle bir kadının gebe kalıp çocuk doğuracağına inanılmıştır ki bu çocuk o velinin “nefes evladı” yahut “nefes oğlu” kabul edilmektedir.” (268)

Ocak, Hristiyan mitolojisi ile ilişkilendirdiği, Bektaşilikteki “nefes evladı” uygulamasına örnek oluşturan menkıbeleri aktarmıştır. Bunlardan birisinde



de Hacı Bektaş Velî'nin babası Seyyîd Muhammed'in, İmam Ali Rıza'nın *nefes evladı* olduğu anlatılır (268).

Halk anlatılarındaki olağanüstü doğum konusunu işleyen bu örnekler, gerek Budizm etkileri, gerek Şamanik kökenli düşünceler, gerekse Hristiyan mitolojisi kaynaklı olsun hemen hepsinde göze çarpan ortaklıklar vardır: Anne rahmine düşüş şartlarının tanrısal bir güçle ilişkilendirilmesi ve doğan çocuğun bir “kahraman” olması. Bu sonuç gebe kalma koşulları itibarıyla, bakire bir anneden Tanrı'nın oğlunun doğması, bir buğday tanesi, bir ışık hüzmeleri ile gebe kalmak, aç doyurup yoksul giydirek Tanrı'nın merhametini kazanmak suretiyle, dervişin verdiği bir elmayı yiyerek gebe kalmak gibi farklı formlarda gerçekleşse de anlatılarda tekrar eden imge hep aynıdır ve Jolande Jacobi'nin ifadesiyle “en eski deneyim”in temsili ve tekrarıdır (61-75).

### Yeniden Doğuş

Pek çok kültürde, İnsan ruhu ve bedeninin birbirinden ayrı olduğu düşüncesi sonucunda, ölümün yalnızca bedene ait bir son olduğu, ancak ruhun ölümsüz olup yeni bedenlerde tekrar dünyaya geldiği inancının değişik formları gelişmiştir. Jung, *Yeniden Doğuş* olarak adlandırılan bu düşüncenin varolmasını ve farklı toplumların aynı yeniden doğuş ifadelerini kullanmalarını duyuruşlarıyla ilgili herşeyin arketipler tarafından belirlenmesine bağlar. Yeniden doğuşun ne olduğunu öğrenmek için, dünya tarihinde nasıl tanımlandığına bakılması gerektiğini söyleyen Jung, kutsal ritüellere katılan sâlik'in yaşadığı dönüşümün –ölüm ve yeniden doğuş- aracılığıyla tasvir edildiğini belirtir. Jung, yeniden doğuş ritlerine cinnet fenomeninden, atalarla özdeşleşmeye, hasta bir insanın iyileşmesinin onun yenilenmesiyle olacağı düşüncesiyle delik bir taştan geçirilerek simgesel doğumundan, yoga ve zihinsel

egzersizlere kadar farklılıklar arz eden örnekler verir. Erginlenme ayinleri de bunlardan biridir. (Dört Arketip:49)

Halk anlatılarına model oluşturan (Campbell:2000) erginlenme ayinlerindeki “simgesel ölüm” ve “yeniden doğuş” döngüsünün bu bağlamda iyi okunması gerekmektedir. Yeniden doğuş ifadeleri, kahramanın macerasında bir dönüşüm geçirdiğinin, erginlenmesinin tamamlandığının bir işareti olarak simgesel ölümle birlikte değerlendirilmelidir.

Erginlenme ayinlerinde bireyin eski yaşam ve statüsünden yeni yaşama geçmesi sırasında yaşanan “eşiksellik” evresinde kişi (inisiye), simgesel olarak bir “embryo” “yeni doğmuş bir bebek” ya da “ölü” addedilmektedir. Eşiksellik evresinde rol ters yüzlükleri gerçekleşebilmektedir. (Antropoloji Sözlüğü 326)

Kıyafet değiştirme, Türk halk anlatılarında sıklıkla “şekil değiştirme”, “don eğiştirme”, “donuna girme” olarak adlandırılmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, şekil değiştirmeyi (metamorföz), genellikle üstün bir güç tarafından (yerine göre Allah, sihirbaz, cadı), ya yapılan bir iyiliğe karşılık mükafat ya da kötülüğe ceza olarak gerçekleştirildiği biçiminde tarif eder (Ocak 206). Ancak burada, *don değiştirme* imgesi bir simgesel ölüm ve yeniden doğuş olarak da değerlendirilmelidir, tıpkı erginlenme ayinlerindeki rol tersyüzlükleri gibi.

Halk anlatılarını da bir erginlenme macerası olarak okuduğumuzda anlatı kahramanının sınavları aşarak erginlenmesi ve dönüşüme uğraması bir “simgesel ölüm”ün ardından gerçekleşmektedir. Kahramanın yaşadığı bu “simgesel ölüm” “yeniden doğuş”un bir ön koşulu olarak okunmalıdır. Bu konu Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek anlatılarında neredeyse aynı biçimde işlenmiştir. Söz konusu anlatılarda kahramanın dönüş yolunda karşılaştığı ozan, çoban, abdal veya Keloğlan ile kıyafetlerini değiştirip memleketine bu şekilde dönmesi simge-

sel bir ölüm ve yeniden doğuş tasviridir.

Bey Böyrek anlatılarının başında, Bamsı Beyrek anlatısından farklı olarak, kahramanın babası olan padişahın, veziri ile kıyafetlerini değiştirerek gezmeye çıkması söz konusudur. Her iki durumda da “kıyafet değiştirme”, Ocak tarafından tarif edilenden farklı bir işlev ve içeriğe sahiptir. Burada eski yaşantının geride bırakılması isteği ve dönüşümün mesajı vardır. Bey Böyrek’in babası, çocuksuz yaşamından memnun değildir ve bunu değiştirmenin arayışı içindeyken böyle bir işe girişir. Bunun üzerine derdine çare bulması ve eski hayatından sıyrılması onun dönüşümünün, simgesel yeniden doğuşunun işaretidir. Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek ise erginlenme sınavlarından geçtiği uzak yerlerden memleketine dönerken eski hayatından sıyrıldığını, erginlenerek yeniden doğduğunu yine kıyafet değiştirerek gösterir. Kahramanın değiştirdiği kıyafetler erginlenmeden, dönüşümünden önceki benliğinin sembolü olarak okunmalıdır.

Burada ele alınan, “doğüstü yarıdımçı”, “haberci: geyik”, “olağanüstü doğum”, “yeniden doğuş” imgeleri pek çok anlatıda farklı biçimde yer alması sebebiyle dikkate değer bulunmuştur. Bu imgelerin tekrar edilme sıklığı ve sürekliliği, geçmişle olan bağlarının sağlamlığı ile açıklanabilir. Halk anlatılarında olduğu kadar, inançlarda, ritüellerde, rüyalarda da görülen bu imgeler toplumsal bilinç dışında tarihin çok eski dönemlerinden beri kalıtım yoluyla taşınan deneyimlerdir. Bu çalışmada farklı anlatıların birbirleriyle olan benzerlik ilişkisi, barındırdıkları tekrar edilen imgeler yoluyla kurulmaya çalışılmıştır. Arketipler olarak tanımlanan bu tekrarlı imgeler, rüya analizleri için bir ipucu olmanın yanı sıra, halk anlatılarının ve diğer folklor ürünlerinin çok katmanlı yapısını açıklamak için de uygun bir yaklaşımdır.

#### KAYNAKÇA

- Aydın, Suavi ve Emiroğlu Kudret. *Antropoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Kitabevi, Ankara: 2003.
- Bayladı, Derman. *Mitoloji: Tanrıların Öyküsü*. İstanbul: Say Yayınları, 1999.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2000.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2002.
- Ekici, Metin. *Dede Korkut Hikâyeleri Tesiri İle Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri*. Ankara: AKM Yayınları, 1995.
- Elçin, Şükrü. “Bay Beyrek’in Yozgat Rivayeti”. *TFA*, 1965. Sayı: 191.
- Eliade, Mircea. *Ebedî Dönüş Mitosu*. Ankara: İmge Yayınları, 1994.
- . *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Om Yayınları, 2001.
- Gürol, Ender. “Arketip”. *Türk Dili*, 1993. 500.
- Güzel Abdurrahman. *Dini Tasavvufi Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Jacobi, Jolande. *C. G. Jung Psikolojisi-C.G. Jung’ın Önsözü İle-*, İstanbul: İlhan Yayınevi, 2002.
- Jung, C. Gustav. (çev: Ender Gürol). “Dönüşüm Sürecini Canlandıran Örnek Simgeler”, *Türk Dili*, 1993, 500.
- . *Analitik Psikoloji*. İstanbul: Payel Yayınları, 1997.
- . *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Kaya, Doğan. “Bey Böyrek’in Acıyurt Köyü Varyantı”. *Sivas Folkloru*. 1975. sayı: 23-24-25-26.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Oğuz, Öcal. “Boz atlı hızır-Ren Geyikli Noel Baba İkileminde Türklerde Yılbaşı”. *Y.a.y. Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- . *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2003.
- Propp, Viladimir. *Masalın Biçimbilimi*. İstanbul: Om Yayınları, 2001.
- Raglan, Lord. “Geleneksel Kahraman Kalıbı”. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Ankara: Milli Folklor Yayınları, 2003.
- Roux, Jean-Poul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2002.
- Saltık Özkan, Tuba. “Kahramanın Yolculuğu Bağlamında Bamsı Beyrek ve Erginleme Süreci”. *Millî Folklor* 81. (Bahar 2009): 81:27-33.
- Tezcan, Semih ve Boeschoten H. *Dede Korkut Oğuznâmeleri*. İstanbul: YKY Yayınları 2001.
- Yıldız, Naciye. *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Türk Dil Kurumu Yayınları: 623.